سلسله درسگفتارهای

مسأله شر

استاد مصطفی ملکیان

جلسه اول - ۷۲/۱۱/۲۷

برخی منابع در باب مسأله‌ی شر

۱- عدل الهی[1]: استاد مرتضی مطهری

۲- انسان و سرنوشت: استاد مرتضی مطهری

۳- آموزش فلسفه، جلد دوم: محمدتقی مصباح یزدی

۴- پیرامون مبدأ و معاد: عبدالله جوادی آملی.

۵- نهایه الحکمه: علامه محمد حسین طباطبایی، مرحله‌ی دوازدهم.

۶- اسفار: ملاصدرا، جلد هفتم، موقف ثامن.

۷- فلسفه‌ی دین: جان هیک، ترجمه‌ی بهرام راد.

۸- مقاله‌ی شر و قدرت مطلقه[2]: جی. ال. مکّی،ترجمه‌ی صالح نژاد، مجله‌ی کیان، شماره‌ی سوم.

۹- مقالات درباره‌ی شر[3]: عابدی شاهرودی.

۱۰- مجموعه آثار افلاطون: ترجمه‌ی دکتر محمدحسن لطفی و دکتر رضا کاویانی.

۱۱- مابعدالطبیعه: ارسطو، ترجمه‌ی دکتر شرف الدین خراسانی.

۱- تأکید می‌شود در زمینه‌ی شر، کتاب «عدل الهی» را حتماً بخوانید.

۲ - همچنین تاکید می‌شود در زمینه‌ی شرّ، مقاله‌ی شرّ و قدرت مطلقه را حتماً بخوانید.

۳ - مقالات آقای شاهرودی نثر بسیار ثقیلی دارد و ایشان معتقد است که مسأله‌ی شر به دست متفکران اسلامی تا کنون حل نشده است، ولی خود ایشان معتقد است از کلّ سخنان آن‌ها می‌شود نظریه‌ی جدیدی به نام نظریه‌ی ترکیبی بیرون آورد که مسأله را حل کند. در این مقالات نکات بکر و جدید و ظریف فراوان یافت می‌شود.

طرح بحث این ترم

شر و ارتباط آن با بحث اوصاف الهی

بحث این ترم، شر و ارتباط مسألهی شر به اوصاف الهی و مسائل تربیتی مترتب بر مسألهی شرست، مسألهی شر به یک لحاظ در فلسفهی دین و علم کلام یک مسألهی منحصر به فرد است. از قدیم الأیّام تا زمان ما در باب این که آیا وجود خدا اثبات شده است یا نشده است، دائماً مشکل وجود دارد.

دیدگاهها در باب اثبات وجود خدا

در این باب سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اوّل

وجود خدا اثبات شده است

مراد از اثبات، اثبات عقلی و فلسفی است؛ این افراد برای این که ادعای خود را اثبات کنند باید لااقل یک دلیل عقلی بر وجود خدا اقامه کنند که این دلیل عقلی در معرض هیچ گونه انتقادی واقع نشود، نه به لحاظ منطق ماده و نه به لحاظ منطق صورت، دارای هیچ گونه عیب و ایرادی نباشد.

دیدگاه دوم

وجود خدا اثبات ناشده است

این دیدگاه می‌گوید کسی نتوانسته است وجود خدا را با دلیل عقلی اثبات کند؛ یعنی وجود خدا اثبات نشده است. کسی که این ادعا را دارد، برای اثبات مدعای خود، باید در همهی ادلهای که بشر تا کنون برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است، نقص‌هایی را نشان بدهد، اگر کسی بتواند این را نشان دهد که همهی ادلهای که بر اثبات وجود خدا اقامه شده، بلا استثناء دارای ایراد است، می‌تواند بگوید که وجود خدا اثبات نشده است.

دیدگاه سوم

وجود خدا اثبات ناشدنی است.

این قول می‌گوید اصلاً نمی‌شود وجود خدا را اثبات کرد. قول قبلی دربارهی آینده سخنی نمی‌گوید، بلکه می‌گوید، تاکنون اثبات نشده است، ولی دیگر خبر نداریم؛ ممکن است در آینده، فیلسوف یا متفکری، ظهور کند تا بتواند دلیلی بدون عیب و نقص اقامه کند؛ اما قول سوم می‌گوید اثبات ناشدنی است؛ یعنی در آینده هم اصلاً انتظار نبرید که کسی بیاید که بتواند بر وجود خدا، دلیل عقلی اقامه کند. کسی که این ادعا را دارد، برای اثبات ادعای خود باید نشان دهد که خدا موجودی است که قوای ذهنی بشر، قدرت اثبات وجود او را ندارد. نه بشر سابق بلکه بشر لاحق نیز همین‌طور است که با این قوای ذهنی نمی‌تواند در راه اثبات وجود خدا کاری از پیش ببرد. بشر اگر بتواند ضعف همهی ادلّه را هم نشان بدهد، باز هم هنوز نتوانسته است اثبات کند که اثبات ناشدنی است، بلکه باید یک

چیز دیگری را هم نشان بدهد؛ یعنی نشان دهد قوای ادراکی ما آن قدر محدودیت دارند که نمی‌توانند در راه اثبات موجودی مثل خدا کارآیی داشته باشند. البتّه راه‌های دیگری هم برای اثبات این مدّعا متصوّر است، از جمله راه پارادوکسیکال بودن مفهوم خدا، که ما وارد این‌ها نمی‌شویم.

دیدگاه‌ها در باب عدم وجود خدا

وقتی در باب وجود خدا این سه قول بیان شود، معلوم است که در باب عدم خدا هم متناظر به این سه قول می‌توان سخن گفت. کسی که می‌گوید وجود خدا اثبات شده است، باید بگوید عدم خدا نفی شده است. اگر اثبات کردید ۴=۲+۲ در این‌صورت ۵=۲+۲ را نفی کرده‌اید؛ یعنی کسی که اثبات می‌کند دو به علاوه‌ی دو برابر است با چهار، دو به علاوه دو برابر است با کم‌تر یا بیش‌تر از چهار را نفی کرده‌است. پس اگر کسی معتقد باشد که وجود خدا اثبات شده است، در باب عدم خدا باید بگوید که عدم خدا نفی شده است.

اگر کسی بگوید وجود خدا اثبات نشده است، در باب عدم خدا، دو قول می‌تواند بگوید:

یکی این که عدم خدا هم اثبات نشده است؛ یعنی نه وجود خدا و نه عدم خدا، هیچ کدام اثبات نشده‌اند.دوم این‌که چنین کسی در باب عدم خدا بگوید عدم خدا اثبات شده است.

اگر کسی بگوید وجود خدا اثبات ناشدنی است در باب عدم خدا سه قول می‌تواند بگوید:

اقوال متصوَر در باب عدم وجود خدا

۱- عدم خدا نفی شده است.

۲- عدم خدا نفی نشده است.

۳- عدم خدا نفی‌ناشدنی است.

خلاصه‌ی اقوال در باب وجود خدا

۱- وجود خدا اثبات شده ← عدم خدا نفی شده است.

۲- وجود خدا اثبات نشده است:

الف) عدم خدا اثبات شده است.

ب) عدم خدا اثبات نشده است.

۳- وجود خدا اثبات‌ناشدنی است:

الف) عدم خدا نفی شده است.

ب) عدم خدا نفی نشده است.

ج) عدم خدا نفی‌ناشدنی است.

شر به مثابه‌ی برهانی بر عدم وجود خدا

تاکنون در باب عدم خدا کسی نگفته‌است که عدم خدا اثبات شده است، در باب وجود خدا این سه قول هست، ولی در باب عدم خدا کسی نگفته است عقل بشر عدم خدا را اثبات کرده است؛ اما اخیراً بسیاری از فیلسوفان دین، به نظرشان آمده است که یک چیز هست که می‌تواند عدم خدا را اثبات کند و آن وجود شر است؛ به این دلیل است که مسأله‌ی شر اهمیّت پیدا می‌کند. به نظر این افراد، وجود شر می‌تواند عدم خدا را اثبات کند. همه‌ی کسانی که به خدا قائلند، در هر دین و مذهبی، یک سلسله صفاتی، به خدا نسبت می‌دهند.

صفات ظاهراً متعارض خدا با وجود شر

این صفات عبارتند از:«علم مطلق الهی»، «قدرت مطلقه‌ی الهی» و «خیرخواهی مطلق الهی». برخی نیز به صفات دیگری نظیر«عادل بودن»خدا (عدل الهی) و «حکمت الهی» قائل هستند.

صفات مورد وفاق

۱.علم مطلق

۲.قدرت مطلق

۳.خیرخواهی مطلق

این سه صفت را همه‌ی قائلان به وجود خدا قبول دارند و در میان آن‌ها هیچ منکری ندارد.

صفات غیر وفاقی

۱.عدل الهی

۲.حکمت الهی

بیان برهان شر بر عدم وجود خدا

اگر وجود شر با یک یا دو یا هر سه صفت سه‌گانه‌ی مورد وفاق همه، ناسازگار باشد، گویا وجود شر وجود خدا را نفی کرده‌است. فرض کنید من به وجود شیئی به نام X معتقد باشم و شما از من بپرسید که اوصاف X معتقَد تو چیست؟ من بگویم این X مورد نظر من دارای سه وصف است، وصف A , B , C اگر شما توانستید اثبات کنید اصلاً موجودی دارای وصف A یا دارای وصف B یا دارای وصف C نمی‌تواند وجود داشته باشد، وجود X نفی شده است؛ چون X که من به وجودش معتقد بودم، موجودی بود دارای این سه وصف. اگر اثبات کردید یکی از این سه وصف یا دو یا هر سه‌ی این اوصاف نمی‌توانند در عالم وجود داشته باشند، باید بگویم آن X که به وجودش اعتقاد داشتم، وجود ندارد. همه‌ی کسانی که به خدا معتقدند، لااقل سه وصف علم، قدرت و خیرخواهی بی‌کران را برای خدا قائلند، اگر وجود شر بتواند یک یا دو یا هر سه صفت را نفی کند، خدای دارای این صفات نیز وجودش نفی شده‌است؛ یعنی اثبات شده است که خدا با این سه وصفی که می‌گفتید، اصلاً درعالم خارج تحقق ندارد. از

این نظر است که کسانی فکر کرده‌اند، وجود شر در جهان با وجود خدا منافات دارد، چون به نظرشان آمده است که وجود شر با یک یا دو یا هر سه‌ی این صفات منافات دارد و لذا وجود شر، خودِ صاحب صفت را نفی می‌کند.

سنّت بحث در فلسفه و کلام اسلامی

حکما و متکلمان اسلامی، وجود شر را بیش‌تر با عدل الهی ناسازگار دیده‌اند. بیش‌تر به نظرشان آمده که وجود شر را چنان حلاجی کنند که به عدل الهی لطمه نخورد. وجود شر ناسازگاری تام با عدل الهی دارد و بنابراین به گونه‌ای به مسأله‌ی شر پرداخته‌اند که به عدل الهی لطمه نخورد. گاهی هم شر را با حکمت الهی ناسازگار دیده‌اند و سعی کرده‌اند از حکمت الهی دفاع کنند.

سنّت بحث در کلام و فلسفه‌ی غرب

در فرهنگ غرب بیش‌تر بین وجود شر با سه صفت اوّل منافات دیده‌اند. وجود شر با کدام یک از این سه صفت ناسازگاری دارد؟

ناسازگاری وجود شر با خیرخواهی علی الاطلاق الهی

«توماس آکویناس» به نظرش آمده است که وجود شر با خیرخواهی علی الاطلاق الهی ناسازگاری دارد.

بیان «توماس آکویناس»

«توماس آکویناس» استدلالی از زبان ملحدان و منکران دارد و بعد هم به آن پاسخ می‌گوید. در این استدلال به نظر می‌آید که خیرخواهی علی الاطلاق الهی با وجود شر منافات دارد و آن استدلال یک مقدمه‌ی منطقی دارد:

اگر دو صفت با یکدیگر تقابل داشته باشند؛ یعنی اگر موجودی واجد یکی از این دو صفت شده باشد دیگر نمی‌تواند در عین حال واجد صفت دوم هم باشد و اگر فاقد یکی از این دو صفت شده باشد نمی‌تواند فاقد صفت دیگر هم باشد. در این صورت تقابلی داریم به نام تقابل نقیض و تقابل سلب و ایجاب؛ مثلاً سرخی و ناسرخی، اگر دو صفت مثل سرخی و ناسرخی باشند، هر چه تعداد مصادیق یکی از این دو تا گشاده‌تر بشود، باید تعداد مصادیق دیگری کم‌تر بشود. فرض کنید که در این کلاس ۳۰ نفر دانشجو وجود داشته باشد، این سی نفر را می‌شود به دو دسته تقسیم کرد دانشجویان مرد و دانشجویان زن؛ هر چه تعداد مردان دانشجوی این کلاس بیش‌تر شد، چون مجموعشان ثابت است طبعاً باید تعداد زنان دانشجو کم‌تر شود و هر چه تعداد مردان دانشجو کم‌تر شد، باید حتماً تعداد زنان دانشجو بیش‌تر شود.

اگر تعداد اشیائی که دارای وصف سرخی هستند، میل کرد به بی‌نهایت، تعداد ناسرخ‌ها باید به صفر میل پیدا کند؛ فرض کنید تعداد موجودات جهان بی‌نهایت باشد، اگر تعداد سرخ‌ها بی‌نهایت شود، هر چه تعداد سرخ‌ها رو به بی‌نهایت می‌رود، چون مجموع‌شان ثابت است تعداد ناسرخ‌ها باید رو به صفر برود. مجموع شان کل موجودات جهان هستی است و فرض می‌کنیم کل موجودات جهان هستی بی‌نهایت هستند و بنابرین اگر تعداد سرخ ها،

روزبه‌روز رو به بی‌نهایت رود، تعداد ناسرخ‌ها هم باید دو به دو رو به صفر رود و بالعکس؛ اگر مقدار سرخ ها، آرام آرام به طرف صفر میل پیدا کرد ، باید تعداد ناسرخ ها آرام آرام به طرف بی‌نهایت میل پیدا کند.

ورود به اصل استدلال «آکویناس»

با توجه به این مقدمه، اگر من ادعا کردم سرخ‌ها بی‌نهایت هستند و شما حتی اگر یک ناسرخ پیدا کردید، ادعای من که می‌گفتم سرخ‌ها بی‌نهایت هستند، نادرست است، چون اگر تعداد سرخ‌ها بخواهد بی‌نهایت باشد، لزوماً باید تعداد ناسرخ‌ها، صفر باشد؛ حتی یک ناسرخ هم قابل تحمل نیست. «توماس آکویناس» می‌گوید شما می‌گویید خیرِ خدا بی‌نهایت است، اگر خیر بی‌نهایت است، یک شر هم نباید پیدا شود، یک شر اگر پیدا شد، یک ذرّه از خیر بودن خدا کم می‌شود، اگر دو شر پیدا شد، دو ذرّه از خیر بودن خدا کم می‌شود و اگر سه ذرّه پیدا شد سه ذرّه از خیر بودن خدا کم می‌شود و چون خیرخواهی خدا را علی الاطلاق دانستید؛ یعنی بی‌نهایت دانستید، باید تعداد شر در جهان صفر باشد.در این صورت، اگر حتی یک شر هم پیدا شود دیگر لااقل خیرخواهی خدا، علی الاطلاق نیست.البته «توماس آکونیاس»خود درصدد پاسخ به این استدلال برآمده است.

مقایسه‌ی استدلال «آکویناس» با دیگر استدلال‌ها

این تنها استدلالی است که وجود شر را با یکی از صفات خدا در تقابل دیده است؛ یعنی احتیاجی نداشته است که خیرخواهی را با علم و قدرت جمع کند، گفته است که خود خیرخواهی با وجود شر ناسازگاری دارد؛ اما عموماً وقتی وجود شر را با وجود خدا ناسازگار دیده‌اند، از جمع این سه صفت استفاده کرده‌اند. گفته‌اند نمی‌شود خدا هم قادر مطلق و هم خیرخواه مطلق و هم عالِم مطلق باشد و در عین حال شر هم در جهان وجود داشته باشد. وجود شر با جمع این سه صفت ناسازگار است، نه با یکی از این‌ها؛ یعنی اگر بخواهید خدا هر سه صفت را داشته باشد، ولی در عین حال شر هم در جهان باشد ناسازگاری لازم می‌آید.

استدلال بر ناسازگاری شر با هر سه صفت خدا

الف) سازگاری وجود شر با عدم وجود علم مطلق در خدا

فرض کنید خدا علم مطلق نداشته باشد؛ ولی دو تای دیگر را (قدرت و خیرخواهی مطلق) داشته باشد، این با وجود شر منافات پیدا نمی‌کند. زیرا می‌گوییم شر وجود دارد، چون خدا از وجود شر بی‌اطلاع و بی‌خبر است، این مشکلی درست نمی‌کند. خدا اگر خبر داشت، هم قدرت از میان برداشتن شر را داشت و هم چون خیرخواه است، می‌خواست شر را از میان بر دارد ولی خدا خبر(=علم) ندارد. پس اگر به علم مطلق خدا قائل نبودید، ولی به دوصفت دیگر قائل باشید، باز هم شر، مسأله‌ای ایجاد نمی‌کند.

ب) سازگاری وجود شر با عدم وجود قدرت مطلق در خدا

اگر به علم مطلق و خیرخواهی مطلق خدا قائل باشید؛ ولی به قدرت مطلق خدا قائل نباشید، باز هم مشکلی ایجاد نمی‌شود. بدین تقریر که خدا هم علم به شر دارد و هم خواهان از بین بردن شر است؛ اما قدرت از بین بردن شر را

ندارد.پس باز هم وجود شر قابل توجیه بود، چون خدا می‌داند که شر وجود دارد و به دلیل خیرخواهی هم می‌خواهد که شر را ریشه‌کن کند؛ ولی قدرت ندارد.

ج) سازگاری وجود شر با عدم وجود خیرخواهی مطلق در خدا

اگر به علم و قدرت مطلق الهی قائل باشید؛ ولی به خیرخواهی مطلق خدا قائل نباشید باز هم مشکلی ایجاد نمی‌شود؛ بدین تقریر که خدا به وجود شر علم دارد، قدرت از بین بردن آن را نیز دارد؛ اما بدین دلیل شر همچنان وجود دارد که خدا خیرخواه نیست.پس در هیچ کدام از سه حالت مشکل پیش‌نمی‌آید، مشکل وقتی پیش می‌آید که بخواهیم خدا را دارای هر سه صفت بدانیم.ممکن است سؤالی پیش آید که آیا خیرخواهیِ مطلق، علم و قدرت مطلق را لازم ندارد ؟پاسخ این است که ممکن است این‌ها مساوقت داشته باشند(هم مصداق باشند)؛ ولی به هر حال سه چیز هستند،حتی اگر کسی بگوید خیرخواهی امکان وجود ندارد، مگر این که موجود عالِم باشد یا این که قادر باشد،(البته دومی را کم‌تر می‌شود گفت)، حتی اگر این‌ها را بپذیریم، به هر حال سه صفت هستند، هرچند یکی از این‌ها دیگری را هم می‌طلبد؛ اما اگر هر سه صفت را با هم قائل باشید، نمی‌توانید وجود شر را توجیه کنید. به نظر می‌آید که جمع این سه صفت است که با وجود شر سازگاری ندارد، از طرفی انسان موحّد هم از هیچ کدام از این سه صفت نمی‌تواند دست بردارد. این استدلال به صورت‌های مختلفی بیان شده است.

استدلال «اپیکور» در ناسازگاری وجود شر با برخی صفات خدا

اپیکور گفته است خدا :

۱.یا می‌تواند شر را ریشه‌کن کند و می‌خواهد که ریشه‌کن کند،

۲.یا می‌تواند شر را ریشه‌کن کند و نمی‌خواهد که ریشه‌کن کند،

۳.یا نمی‌تواند شر را ریشه‌کن کند و می‌خواهد که ریشه‌کن کند،

۴.یا نمی‌تواند شر را ریشه‌کن کند و نمی‌خواهد که ریشه‌کن کند.

چون حصر عقلی است، شقّ دیگری قابل تصور نیست، اگر می‌گویید خدا می‌خواهد شر را ریشه‌کن کند؛ ولی نمی‌تواند (حالت سوم) در این صورت با قدرت مطلقه‌ی الهی منافات دارد و شخص موحّد قائل است که خدا قادر مطلق است. شقّ دوم که خدا نمی‌خواهد شر را ریشه کن کند؛ ولی اگر می‌خواست می‌توانست، با خیرخواهی خدا منافات دارد. اگر خدا نه می‌خواهد شر را ریشه‌کن کند و نه اگر می‌خواست می‌توانست، دو صفت را از بین می‌بَرَد: قدرت و خیرخواهی؛ پس برای موحّد فقط شقّ اوّل مانده‌است که هم می‌خواهد و هم می‌تواند. «اپیکور»می‌گوید حالا که خدا می‌خواهد و می‌تواند دفع شر کند، پس چرا شر وجود دارد؟

تتمیم بیان «اپیکور»

این استدلال به این صورت تام نیست، بلکه باید یک چیز به آن اضافه کرد و آن این که وقتی خدا هم می‌خواهد شر را ریشه‌کن کند و هم می‌تواند (شقّ اوّل) این را به دو قسم تقسیم کرد:

الف) هم می‌خواهد و هم می‌تواند و هم می‌داند،

ب) هم می‌خواهد و هم می‌تواند، ولی نمی‌داند.

اگر شقّ اوّل را بپذیرید همان چیزی است که الهیّون می‌خواهند؛ ولی سؤال این است که پس این شرور از کجا آمده‌اند؟ اگر شقّ دوم را بپذیرید علم خدا لطمه‌دار می‌شود و بنابراین نمی‌شود فقط قدرت و خیرخواهی را حساب کرد و پای علم را به میان نکشید و تا پای علم را به میان کشیده نشود این استدلال تامّ نیست.مگر این که در شقّ اوّل (شقّ مورد علاقه‌ی الهیّون) دو قسم تصویر کنیم که یک قسم، علم را از میان می‌برد و بگوییم پس فقط قسم اوّل برای الهیّون می‌ماند که با وجود شرور ناسازگار است. پس به نظر می‌آید که شر با این صفات الهی ناسازگاری دارد. حال یا فقط با خیرخواهی علی الاطلاق خدا، چنان‌که «توماس آکویناس» گفته است و یا این سه صفت باهم، آن چنان‌که تعمیر و اصلاح استدلال «اپیکور» این را می‌رساند.

برهان بر ناسازگاری وجود شر با صفت «عدل الهی» خدا

بعضی گفته‌اند شر با صفت «عدل الهی» منافات دارد؛ چون خدا گفته است که شخص بی‌گناه را نباید بی سبب کُشت؛ ولی وقتی خود خدا زلزله‌ای وارد می‌کند، بسیاری از بی‌گناهان بی‌جهت کشته می‌شوند، پس خدا عادل نیست و یا این وضعیت با عدل خدا منافات دارد. چون خود خدا می‌گوید عدل اقتضا می‌کند که شخص بی‌گناه کشته نشود؛ ولی خودش شخص بی‌گناه را می‌کشد؛ یعنی شرور وقتی با «عدل الهی» منافات پیدا می‌کند که انسان-هایی در طیّ جریان این شرور، بدون گناه یا نامتناسب با گناه کیفر ببینند.

برهان بر ناسازگاری وجود شرور با صفت «حکمت الهی» خدا

بعضی گفته‌اند شرور با «حکمت الهی» منافات دارد، (در خطاب به خدا) گفته‌اند بالاخره شما زمین را چگونه می‌خواهید؟ اگر زمین را آباد می‌خواهید چرا هر بار یک زلزله درست می‌کنید تا ویران شود؟ کار شما مثل کار بچه‌ای است (نعوذ بالله) که یک چیز زیبایی درست می‌کند و خودش آن را از بین می‌برد. وقتی شما شهری زیبا و منظره‌ای زیبا روی زمین پدید آوردید، یا می‌خواستید پدید آورید یا نمی‌خواستید؛ اگر نمی‌خواستید چرا آن را پدید آورید؟ اگر می‌خواستید، چرا آتشفشان پدید آوردید که همه را از بین ببرد؟ مثل این که شما کارتان بی‌حکمت است (نعوذ بالله)، «حکمت» این‌گونه اقتضا نمی‌کند که خود کاری را انجام دهید و بعد به دست خودتان همان را لگدکوب کنید. شما بالاخره کره‌ی زمین را چگونه می‌خواهید؟ اگر انسانِ سالم می‌خواهید چرا او را مبتلا به بیماری می‌کنید؟ اگر انسان سالم نمی‌خواهید چرا از ابتدا انسان سالم می‌آفرینید؟ بالاخره مثل این که شما خودتان هم نمی‌دانید چه می‌خواهید، یک چیزی می‌آفرینید و بعد به دست خودتان آن را از بین می‌برید. در اشعار «عمر خیّام» این نوع تلقّی فراوان است.

استدلال به دو صفت «عدل الهی» و «حکمت الهی» در غربیان

به دو صفت عدل الهی و حکمت الهی در میان غربیان اهمیّت داده نشده‌است. البته «لایب نیتس» ،فیلسوف معروف آلمانی (قرن ۱۷)، ممتاز ترین رجل غربی است که خواسته است نشان بدهد شر با عدل الهی سازگاری ندارد.

تحدید معنایی شر

اما مراد از شر چیست؟ در باب شر تقسیم‌بندی‌هایی وجود دارد که این تقسیم‌بندی‌ها اشکال دارد.

تقسیم‌بندی‌های شر

*تقسیم بندی اول شرور:تقسیم‌بندی چهارتایی

۱- گاهی گفته‌اند شر را می‌شود به چهار دسته تقسیم نمود:

۱.شرور طبیعی

۲. شرور اخلاقی

۳. شرور عاطفی (درد و رنج)

۴. شرور مابعدالطبیعی

شرّ طبیعی

مانند: زلزله، آتش فشان، سیل، خشک‌سالی، گردبادها و طوفان‌ها، جزر و مدّ نابهنگام دریا... .

شرّ اخلاقی

همان‌هایی که در دین و مذهب آن‌ها را گناه یا معصیت می‌نامند. این شرور همه از مقوله‌ی افعال ارادی اختیاری انسان‌ها هستند؛ مثل دروغ گفتن یا دزدی کردن از این نظر که ظلم به کسی است. اصلاً چیزی که هیچ اثر بدی نداشته باشد، معصیت دانستن آن درست نیست، این که خدا می‌گوید فلان کار را نکنید که اگر بکنید گناه محسوب می‌شود، مسلماً انجام گناه یک اثر سوئی دارد، لااقل باید این اثر سوء را در خود منِ فاعل داشته باشد.

شرّ عاطفی

از شرور عاطفی به درد و رنج تعبیر می‌کنند. این‌ها چیزهایی است که در ناحیه‌ی بدن و روح خودِ ما حسّ می‌شود؛ مثلاً درد دندان یا سردرد، یا بریدن دست یا شکستن استخوانِ دست... همگی در ما ایجاد درد می‌کند.این‌ها را شرور عاطفی می‌گویند.درد و رنج، چیزی جز احساس درد و رنج نیست.

شرّ مابعدالطبیعی

یک قسم شرّ چهارمی هست به نام شرّ مابعدالطبیعی.شرّ مابعدالطبیعی را اوّلین بار«لایب نیتس» متوجه‌ی آن شد.ایشان کتابی در باب شر دارد به نام Theodicy[۴] که از دو بخش Theos = خدا و Dike = عدل تشکیل شده

۴- اصل این کتاب بسیار مفصّل است، به همین دلیل بعدها کتاب را خلاصه کرده‌اند که بیش‌تر صورت مختصر آن در دسترس است.البته همین صورت مختصر هم تقریباً ۳۰۰ صفحه است.

است به معنای عدل الهی. «لایب نیتس» خودش این لغت را جعل کرده است.

توضیحاتی پیرامون شرور عاطفی و مابعدالطبیعی

الف-توضیحات شرور عاطفی

موجودیّت ادراکی داشتن شرور عاطفی

درد و رنج از موجوداتی هستند که موجودیت آن‌ها، همان مدرکیّت آن‌هاست؛ موجودات جهان هستی بیش‌ترشان موجوداتی هستند که اگر ادراک بشوند و نشوند وجود دارند ؛ مثلاً ممکن است یک ماهی در قعر اقیانوس کبیر باشد که تاکنون بشر این ماهی را کشف نکرده است؛ ولی با این همه، وجود دارد. بیش‌تر موجودات جهان چنین هستند که موجود هستند، خواه مدرک واقع شوند و خواه مدرک واقع نشوند و هیچ انسانی آن‌ها را ادراک نکرده باشد. پس بیش‌تر موجودات جهانِ هستی چنان هستند که موجودیت شان مساوی با مدرکیتشان نیست. اما یک سلسله موجودات هم هستند که موجودیّتشان همان مدرکیّتشان است. اگر ادراک نشوند، وجود هم ندارند؛ مثلاً من نمی‌توانم بگویم: «صبح تا به حال سرم درد می‌کند؛ ولی چون قرص مُسکّن خورده‌ام و احساس درد نمی‌کنم؛ اما درد در سر من وجود دارد». چنین چیزی نمی‌توان گفت؛ نمی‌شود گفت سرم فی الواقع درد می‌کند. موجودیّت درد، همان مدرکیّتِ آن‌ست.به عبارت ساده‌تر، معنای درد دقیقاً یعنی احساس درد.به همین ترتیب، رنج یعنی احساس رنج و لذت هم یعنی احساس لذت. نمی‌توان گفت من از فلان غذا خیلی لذت بردم، ولی خودم احساس لذت نکردم، این معنا ندارد. لذت چیزی جز احساس و ادراکِ لذت نیست.همه‌ی احوال نفسانی موجودیّت‌شان همان مدرکیت آن‌هاست؛ یعنی هیچ حال نفسانی و روحانی نیست که موجود باشد و در عین حال مدرک نباشد.

انحصار درد و رنج در فاعل مُدرِک

کسی احساس رنج می‌کند که ادراک داشته باشد، فقط موجودات مدرِک، درد، رنج و لذت را احساس می‌کنند. چون درد و رنج تا ادراک نشود، درد و رنج نیست و اگر بخواهد درد و رنج باشد، باید ادراک شود و اگر بخواهد ادراک شود باید یک موجود مدرِکی وجود داشته باشد تا آن را ادراک کند. پس درد، رنج، لذت و ... جز برای موجودات دارای علم و ادراک محقق نمی‌شود؛ یعنی تا موجودی علم، آگاهی، شعور و ادراک نداشته باشد، نه دردی خواهد داشت و نه رنجی.

انحصار ادراک درد و رنج در بُعد غیرجسمانی

جسم موجودی جامد است،بنابراین بُعد جسمانیِ انسان، دارای علم نیست ؛ بُعد غیرجسمانی انسان است که باید دارای علم باشد.باتوجه به این مقدمات، تنها موجودی که ادراکِ درد و رنج می‌کند، بُعد غیر جسمانی انسان است. پس همیشه و در همه‌ی موارد، بلا استثنا، بُعد غیرجسمانی انسان لذت‌برنده و الم‌برنده است.

تقسیم درد و رنج به «جسمانی و نفسانی» با تسامح همراه است.

چرا با این که بُعد نفسانی وجود انسان درد و رنج و لذت را احساس و ادرک می کند، درد، رنج و لذت را به دو قِسم جسمانی و نفسانی تقسیم کرده‌اند؟ با این که می‌خواهیم بگوییم گویا همه‌ی دردها، رنج‌ها و لذت‌ها نفسانی است.این تقسیم، یک تقسیم همراه با مسامحه است.کسی که این تقسیم را می کند، در واقع این در نظرش است که درست است که درد، رنج و لذت را فقط نفس انسان درک می کند؛ ولی در عین حال نفس انسان اگر بخواهد مدرِک درد و رنج و لذت باشد، گاهی به وساطت بدن هم نیازمند دارد.آن‌جایی که نفس بدون وساطت بدن، درد، رنج و لذت را درک می کند، می گویند درد، رنج و لذت نفسانی است و آن‌جا که ادراک درد و لذت با وساطت بدن صورت می گیرد، می گویند لذت و درد جسمانی یا بدنی است؛ مثلاً تا من دستم لای در نرود، احساس درد نمی کنم، پس اینجا بدن من باید واسطه باشد تا نفس من درد را ادراک کند. از این نظر، به این درد، درد جسمانی می گویند، چون وساطت بدن را احتیاج دارد؛ یعنی بالاخره باید ضربه‌ای به جایی از بدن من بخورد تا نفس من احساس الم و درد کند. در این صورت، به رنج‌ها، دردها و آلامی که به واسطه‌گری بدن توسط نفس ادراک می‌شوند، درد، رنج و لذت جسمانی یا بدنی می گویند، اما یک سلسله دردها، رنج‌ها و لذاتی هم هست که اصلاً به وساطت بدن نیاز ندارند؛ مثلاً لذتی که انسان از یاد گرفتن مطلب جدید می‌برد، لذتی نفسانی است؛ چون به بدن من هیچ چیز لذت بخشی،چه خوردنی یا آشامیدنی نرسیده است؛ اما فهم مطلب جدید، برای من احساس لذتی ایجاد می کند.به این نوع درد، رنج و لذتی که بدون واسطه‌گری بدن یا جسم ادراک می‌شود درد، رنج و لذت نفسانی می گویند. پس بالمآل در هر دو قسم لذت و درد جسمانی و نفسانی، نفس انسان مدرِک لذت و درد است، با این تفاوت که در جایی که وساطت بدن هست، به لذت جسمانی تعبیر می کنند و آن‌جایی که وساطت بدن در کار نیست، به لذت نفسانی.این که لغت درد و رنج را باهم به کار می‌بریم، به این دلیل است که درد را به آلام جسمانی اطلاق می کنند و رنج را به آلام نفسانی.

ب-توضیحات شرور مابعدالطبیعی

بیان «لایب نیتس» در شرّ مابعدالطبیعی

«لایب نیتس» می گوید که قسم چهارم شر، شرّ مابعدالطبیعی است. در بیان این نوع شر می گوید: همه‌ی موجودات جهان هستی را می‌شود به دو قسم تقسیم کرد: ۱- واجب الوجود ۲- ممکن الوجود؛ موجودی در کل جهان هستی نیست، الا این که یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. واجب الوجود فقط یک نمونه دارد و بقیه موجودات ممکن الوجود هستند. ایشان می گوید چون غیر از خدا که واجب الوجود است، همه‌ی موجودات دیگر، ممکن الوجود هستند پس همه از امکان وجود برخوردارند و ممکن الوجود هستند.ممکن الوجود بودن به دنبال خود محدودیّت می‌آورد. هر موجودی که ممکن الوجود بود، «امکانِ» وجودش سبب محدودیتش می‌شود و محدودیت نقص می‌آورد و نقص نیز نوعی شر است.«لایب نیتس» این شر را شرّ ما بعدالطبیعی می‌نامد. این شرّ مابعدالطبیعی، غیر از خدا، دامن کلّ موجودات را می گیرد و هر موجودی، غیر از خدا، از صدر عالم تا ذیل عالم، در همه‌شان شر

هست. در نظر «لایب نیتس»، نقص از مصادیق شر است. این مطلب را بعداً روشن می کنیم که چگونه «امکان» وجود به محدودیّت و محدودیّت به نقص می‌انجامد و نقص یکی از انواع شرور است. این شرّ مابعد الطبیعی استثنابردار نیست. تنها استثنایش خدا است.به این معنا کل جهان شر است.

تدقیق در بحث

اگر واجب الوجود را خیر محض بدانیم، ممکن الوجودها را باید شر بدانیم؟ اگر چنین باشد، سنخیّت بین علت و معلول از میان می‌رود، از یک طرف اگر خدا خیر محض است نباید خیریّتی پیش دیگر موجودات باشد؛ اما از طرفی هم چگونه خدایی است که خیر محض است ولی فقط شر را پدید آورده است؟

*تقسیم‌بندی دوم از شرور

تقسیم ثنایی

گاهی تقسیم بندی دیگری از شر ارائه داده‌اند و شرور را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: شرور طبیعی و شرور اخلاقی. این تقسیم‌بندی یک حصر عقلی دارد:

۱. اگر در پدید آمدن شر، اراه و اختیار انسان‌ها، هیچ دخالتی نداشته باشد = شرّ طبیعی،

۲. اگر در پدید آمدن شر، اراه و اختیار انسان‌ها، دخالتی داشته باشد = شرّ اخلاقی.

إشکال به تقسیم ثنایی

این حصر عقلی خوب است. اما نکته‌ای وجود دارد و آن این که از خود این تقسیم‌بندی ربط و نسبتش با تقسیم‌بندی قبلی بر نمی‌آید. مثلاً شکی نیست که در شرّ ما بعدالطبیعی، اراده و اختیار انسان‌ها، دخالت ندارد، لذا طبق این تقسیم، شرّ مابعد الطبیعی باید جزء شرور طبیعی در تقسیم‌بندیِ دوم محسوب شود و شرّ اخلاقی در تقسیم‌بندیِ قبلی هم، جزء شرّ اخلاقیِ تقسیم‌بندیِ دوم قرار می گیرد، اما صحبت بر سر این است که شرّ طبیعی و شرّ عاطفی در تقسیم‌بندیِ اوّل، کجای تقسیم‌بندیِ دوم قرار می گیرند؟ نمی‌شود گفت شقّ ثالثی است، چون حصر در تقسیم‌بندی دوم، عقلی است. ممکن است کسی بگوید شرور طبیعی ربطی به اراده و اختیار انسان‌ها ندارند و لذا جزء شرور طبیعی در تقسیم‌بندیِ دوم قرار می گیرد؛ اما ممکن است کسی بگوید که «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس» زلزله و آتشفشان و قحطی و خشکی‌ها، ناشی از افعال انسان‌هاست. همین طور که دیدگاه مذهب نیز همین را القا می کند، که حتّی شرور در برّ و بحر را نیز ناشی از افعال ها انسان‌ها می‌داند.

شرور طبیعی و اخلاقی از دیدگاه دین و نقد کلیّت آن

در دین اسلام روایات فراوانی است ناظر بر این که مثلاً وقتی زکات نمی‌دهید فلان شرور طبیعی رخ می‌دهد و وقتی صله‌ی رحم نمی کنید، بهمان شرور رخ می‌دهد و ... . این احادیث دائماً بین افعال و شرورِ طبیعی تقابل ایجاد می کنند و لذا به دیدگاه انسان بستگی دارد که آیا هر زلزله‌ای در هر جای جهان رخ می‌دهد نتیجه‌ی افعال ما آدمیان است؟ اگر به این ملتزم شویم، باید بگوییم که شرور طبیعی هم جزء شرور اخلاقی است. همین سخن عیناً در باب درد و

رنج هم صادق است. ممکن است کسی بگوید همه‌ی درد و رنج‌هایی که ما می‌بریم به خاطر سوء افعال خود ماست و لذا به همین دلیل به دندان‌درد و چشم‌درد و ... مبتلا می‌شویم. ممکن است کسی هم بگوید بعضی از درد و رنج‌ها هست که کاری به این سوءفعل ندارد؛ مثلاً هر انسانی هر چقدر هم خوب باشد، وقتی نود ساله شود به هر حال رنج پیری را می‌برد، این رنج پیری کاری به آدم خوب و بد ندارد.

*تقسیم‌بندی سوم شرور

تقسیم‌بندی ثنایی دوم

تقسیم‌بندی دیگری برای شرور هست که دقیقاً همان تقسیم‌بندی دوم است ولی به جای لغت طبیعی از لغت فلسفی استفاده می‌کند؛ با این که ما در آن جا طبیعی را در برابر مابعدالطبیعی می‌گذاشتیم. این‌ها می‌گویند شرور دو دسته‌اند:

۱- شرور فلسفی (اراده‌ی انسان در این شرور مداخله ندارد.)

۲- شرور اخلاقی (اراده‌ی انسان در این شرور مداخله دارد.)

*تقسیم‌بندی چهارم شرور

تقسیم ثلاثی

تقسیم‌بندی دیگری شرور را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱.طبیعی

۲.اجتماعی

۳. اخلاقی.

این تقسیم‌بندی می‌گوید: اگر در شرّی اصلاً اراده و اختیار انسان‌ها مداخله نداشته باشد، این شر، شرّ طبیعی است و اگر معصیت کردیم و عمل خلاف انجام دادیم این شر، شرّ اخلاقی است و شرّ اجتماعی، شرّی است در برزخ این دو شر؛ یعنی عوامل طبیعی و عوامل اخلاقی دست در دست هم می‌دهند و شرّ اجتماعی درست می‌کنند، مثل بیماری. بیماری نه یکسره طبیعی است و نه یکسره اخلاقی.ناامنی هم این‌گونه است و از جمله‌ی شرور اجتماعی است.

نقدی کلّی بر تمامی تقسیم‌بندی‌ها

هیچ کدام از این تقسیم‌بندی‌ها دقیق نیستند زیرا:

۱. بعضی از این‌ها به گونه‌ای است که اقسام آن‌ها در عرض هم نیستند و در طول هم قرار می‌گیرند.

۲. بعضی از تقسیم‌بندی‌های دیگر عیب‌شان این است که اقسام این‌ها در عرض هم هستند؛ ولی بعضی از انواع شرور در تقسیم‌بندی جا نمی‌گیرد.

علت پدید آمدن إشکال شر در ذهن انسان‌ها

اگر دقت کنید می‌بینیم، آن امری که اصلاً مسأله‌ی شر را در کلام پدید آورده است درد و رنج و موجبات درد و رنج است که باعث شده به ذهن بعضی از انسان‌ها خطور کند: نکند خدا وجود نداشته باشد یا نکند خدا عالِم مطلق یا خیرخواه مطلق نباشد. به این دلیل چنین چیزی به ذهن انسان خطور کرد که احساس کرد خودش (یا انسان دیگر) یا مبتلا به درد و رنج است یا مبتلا به چیزی که خودش درد و رنج نیست؛ ولی موجبات درد و رنج است؛ مثل زلزله. زلزله خودش درد و رنج نیست؛ اما درد و رنج‌آور است. پس در عرف عادی به یکی از این دو است که اطلاق شر می‌کنیم.

شر در نگاه عرف

۱. خودش از مقوله درد و رنج است مثل دندان درد و سردرد و ...

۲. موجبات درد و رنج را فرد هم می‌کند مثل زلزله و سیل و ... .

در عرف عادی به یکی از این دو، درد و رنج می‌گوییم. از طرفی موجباتِ درد و رنج را هم که شر می‌دانند به خاطر خودِ درد و رنج است. پس می‌شود گفت فهم عرفی، نهایتاً درد و رنج را شر می‌داند و اگر موجبات درد و رنج را شر می‌داند، به علت این است که موجباتِ درد و رنج هستند، لذا این تقسیم‌بندی‌ها دردی را دوا نمی‌کند. نهایتش باید گفت فهم عرفی، درد و رنج را شر تلقی می‌کند و البته چون درد و رنج را شر تلقی می‌کند، موجبات درد و رنج را نیز شر تلقی می‌کند؛ به تعبیر دیگری، عرف یک شرّ بالذّات قائل است و یک شرّ بالعرض؛ درد و رنج، شرّ بالذّات است و موجبات درد و رنج، شرّ بالعرض است. اوّلاً و بالذّات عرف می‌گوید که درد رنج، شر است و ثانیاً و بالعرض موجبات درد و رنج را شر می‌داند. آن چه مسأله‌ی «حکمت و عدل و علم و قدرت و خیرخواهی» را محل مناقشه قرار می‌دهد، خود این درد و رنج‌هاست؛ یعنی واقعاً هر کسی می‌گوید: «نکند خدا نباشد» اگر خوب سخنش را وابشکافی می‌بینی که به این درد و رنج‌ها اشاره دارد. به این دلیل بر این مطلب تأکید کردیم که اگر می‌خواهیم صفات الهی لطمه نبیند، باید به یک نحوی وجود درد و رنج را توجیه کنیم.

شر از دیدگاه فلاسفه و متکلّمین

فلاسفه و متکلّمین ما، مسأله را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌کنند.اینان می‌گویند درد و رنجی که به مصلحت باشد شر نیست. فقط درد و رنج‌هایی که به مصلحت نیست، شر است.

تفاوت نگاه عرفی با نگاه کلامی و فلسفی در نگاه به شر

یکی از تفاوت‌های بسیار عمده بین فهم عرفی و فهم فیلسوفان این است که فهم عرفی همین که بعد از تحلیل به درد و رنج رسید، می‌گوید درد و رنج مساوی است با شر؛ ولی متکلّمان می‌گویند درد و رنج دارای دو قسم است: درد و رنج ذو مصلحت و درد و رنج بی مصلحت. می‌گویند این قسم دوم(درد و رنج بی‌مصلحت) مساوی شر است و به این ترتیب به نظر می‌آید که حرفشان با حرف عرف متفاوت است.

عرف می‌گوید:

درد و رنج = شر؛

ولی فیلسوفان می‌گویند:

درد و رنج بی‌مصلحت = شر ؛

درد و رنج ذو مصلحت = خیر.

تمثیلی برای نظرگاه فیلسوفان و متکلّمان

فیلسوفان مثال می‌زنند که یک استاد، البته به دانشجویان خود درد و رنج می‌دهد، چون دانشجویانِ خودش را مجبور می‌کند که جزوه‌ای را بخوانند؛ فیلسوفان می‌گویند، چون مصلحتی در این درد و رنج هست، باید بگوییم که استاد نسبت به این دانشجو، خیرخواه است، با این که استاد به دانشجوی خود، درد و رنجی را تحمیل کرده‌است؛ ولی چون در این درد و رنج مصلحتی هست، بنابراین این درد و رنج خیر است و استاد نسبت به دانشجویان خودش هیچ‌گونه بدخواهی و شرّی نشان نداده‌است. البته اگر به موجودی درد و رنج بی‌مصلحت بدهند، به آن موجود، شر رسانده‌اند.

إشکال بر دیدگاه فلاسفه و متکلّمان از دیدگاه عرف

حالا که درد و رنجِ بی‌مصلحت، شر است، هر درد و رنجی را از کجا می‌دانیم که بی‌مصلحت است؟ شاید مصلحتی در آن باشد، انسان از کجا می‌تواند بفهمد که در یک درد و رنج، هیچ مصلحتی نیست؟می‌گوییم ما الان چهل سال است فلج هستیم، می‌گویند معلوم نیست، ممکن است سال چهل و یکم یک چیزی پیش بیاید که معلوم شود که در فلج بودن در طیّ این چهل سال خیری نهفته بوده‌است. اگر تا بستر مرگ هم همین را گفتیم، می‌گویند در عالم برزخ خواهی فهمید که چقدر این فلج بودن به نفع تو بوده است، چون به محض این که گفته شود درد و رنجِ بی‌مصلحت، دیگر نمی‌توان مصداق آن را تشخیص داد.

بیان إشکال به تعبیر دقیق‌تر

به تعبیر دقیق‌تر مصداق درد و رنج را هر کسی تشخیص می‌دهد، ولی مصداق درد و رنج بی‌مصلحت را احدی تشخیص نمی‌دهد. عرف این درد و رنج را شر می‌داند و به نظرش می‌رسد که با صفات الهی منافات دارد و باید به نحوی از أنحا آن را حل کند؛ اما حالا می‌گویند شر عبارت است از درد و رنجِ بی‌مصلحت که تعیین مصداق آن مُحال است.

«والسّلام»